

# 天台学の修証の構造

## —宗玄義と觀心釈について—

池田魯参

### [一]

五重玄義は、天台智顗が創案した、經題の解釈法として一般にも良く知られている。すなわち、名・体・宗・用・教の五種の範疇に基づいてなされる經題の解釈法のことで、具体的には、釈名・弁体・明宗・論用・判教相と名指される。智顗の著述のなかで、『菩薩戒義疏』の唯一の例外を除て、外はすべて、五重玄義の方法が適用されており、更には、後世に降つても、天台学者は等しくこの解釈法に教学の権威を認め、各個の經典研究に際しては自らもこの方法を踏襲するという具合である。

それでは、五重玄義の構想はどのような内容を有するのであろうか。智顗の説くところにしたがえば、「釈名」は、各個の經典の題名がもつ、名言の概念、および構想内容を解釈する範疇のことと、今日の解題の意味に相当するであろう。

かかるに、名教は必ず、根本の意味としての法体を前提にふまえるはすであるから、釈名の次に「弁体」が位置づけられるのである。ところで根本の意味は、必ず仏の具体的な実践修行によつて証拠だてられたものであるという限定をもつから、そのような意味での「宗」が明されなければならない。このような仏の慧命は、相応の力用が働くことは自明のことであるから、仏の覺証の及ぶ範囲を「用」として論じなければならない。

このように、各經典は、それぞれが、名教、すなわち言語による表象と、体・宗・用という三種の場面によつて限定される内容とをもち、その經典独自の教理構造を有するから、諸余の經典との関係において、教説内容の同異（共通面と相違面）を分析することが要請され、最後に、教相の判釈判定が必要になるのである。

智顗は、このような五重玄義の、生起の次第を概括し、そ

の一例を次のように説いていいる。

(僧) 肇の云く、名は物を召すの功無く、物は名に応するの実なし。名無く物無し。名物安んぞ在らん。蓋し、第一義の中の無相なるの意なるのみ。世諦に言を為さば、名無くんば、以て法を顯すこと無し。故に、初に名を釈す。名は法に名く。法は即ち是れ体、名を尋ねて体を識る。体は宗に非ざれば会せず。体に会して、自行已に円なれば、体従り用を起して、含識を導利するに、利益既に多し。須く教相を分別すべし。

智顕の五重玄義の論説のなかで、特に注意される点は、体と用の観念の間に、宗を介在させた点であろう。智顕がいうような意味での宗の観念を自立させることによつて、体・宗・用の三面で限定する教學学の意味構造が闡明され、体は真性の軌範となり、宗は觀照の軌範となり、用は資成の軌範となるのである。このように、体と宗の観念を明確に区分した点は、確かに智顕教學一流の発揮であり、この点は、彼の教學の基本的な性格を規定するよう、重要な契機を介在させている。

智顕によれば、体の語義は、礼(<sub>T<sup>33</sup>  
682中</sub>)・T<sup>37</sup><sub>188上</sub>・T<sup>39</sup><sub>10中</sub>)、法(<sub>T<sup>33</sup>  
254</sub>)下・<sub>T<sup>37</sup><sub>188上</sub>・T<sup>39</sup><sub>10中</sub></sub>)、主質(<sub>T<sup>37</sup><sub>188上</sub>・T<sup>39</sup><sub>10中</sub></sub>)、底(<sub>T<sup>37</sup><sub>188上</sub>・T<sup>39</sup><sub>10中</sub></sub>)、達(<sub>T<sup>37</sup><sub>188上</sub>・T<sup>39</sup><sub>10中</sub></sub>)の意味である。だから、体は「一部の指帰、衆義の都會(<sub>T<sup>33</sup>  
779上</sub>)」を名指す観念といえる。一方、宗の語義は、宗要(<sub>T<sup>33</sup>  
255上</sub>・<sub>683上</sub>・<sub>T<sup>37</sup><sub>186下</sub>・T<sup>39</sup><sub>10中</sub></sub>)」の意味であつて、「修行の喉衿、<sub>T<sup>39</sup><sub>11上</sub></sub>」宗致(<sub>T<sup>33</sup>  
794中</sub>・<sub>T<sup>37</sup><sub>186下</sub>・T<sup>39</sup><sub>10上</sub></sub>)の意味であつて、「修行の喉衿、<sub>T<sup>39</sup><sub>11上</sub></sub>」

「顕体の要蹊」を名指す観念となるが、それは譬えていえば、家屋を支える、梁や柱にあたり、又、網目を結ぶ綱目に相当する(同上)。柱や梁は、家屋の空間を持つものであつて、空間(体)に具体的な生命を与えるものが、梁柱(宗)の役割であるというのである。<sup>(4)</sup> このような意味での体と宗を規定すれば、体は實相(<sub>T<sup>33</sup>  
682中</sub>)のこととなり、宗は、仏自行の因果(<sub>T<sup>33</sup>  
682上</sub>)のこととなる、という。

智顕のこのような体宗論は、『法華玄義』だけに限定されてみいだせるというのではなく、他の著述についてみても、ほぼ同一の規定がなされていることが知られる。

例えば、『維摩經玄疏』では、『維摩經』の体と宗を規定して、「不思議真性解脱為體、不思議仏國因果為宗(<sub>T<sup>38</sup>  
519下</sub>)」と記し、別釈の体(<sub>T<sup>38</sup>  
554中</sub>)、宗(<sub>T<sup>559</sup><sub>上</sub></sub>)の段においても、同説がみられる。

又、『金剛般若經疏』では、『金剛般若經』の体と宗について、「体者、若見諸相非相即見如來、是經之正體也、宗者、約三実相之慧行無相之檀、如人有目、日光明照、見種種色是因、諸相非相是果、此之因果、同約三實相(<sub>T<sup>33</sup>  
75上</sub>)」と規定している。

『金光明經玄義』は、『金光明經』の体と宗について、

弁体者、(中略)法身法性是經体质、若依義者、法身為體質、若依文者、法性為體質、法身法性只是異名(<sub>T<sup>39</sup>  
10中</sub>)

明宗者、（中略）今尋<sub>ニ</sub>寿量品、雖<sub>ニ</sub>明<sub>ニ</sub>施食不殺之因、乃將<sub>レ</sub>因擬<sub>レ</sub>果、果是正意、三身分別品、雖<sub>ニ</sub>復問<sub>レ</sub>因、仏答<sub>ニ</sub>三身、還是果為<sub>ニ</sub>正意、今此意但用<sub>ニ</sub>仏果<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>宗<sub>(11上)</sub>と説いている。

『仁王護国般若經統』は、『仁王般若經』の体・用について、「實相為<sub>レ</sub>體、自行因果為<sub>レ</sub>宗<sub>(T<sup>33</sup><sub>253</sub>中)</sub>」と記し、別釈の段では、

善惡凡聖菩薩仏、一切不出<sub>ニ</sub>法性、正指<sub>ニ</sub>實相<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>體<sub>(254下)</sub>明宗、（中略）今以<sub>ニ</sub>仏自行因果<sub>ニ</sub>以為<sub>ニ</sub>宗要<sub>(中略)</sub>故以<sub>ニ</sub>無相因果<sub>ニ</sub>以為<sub>ニ</sub>宗也<sub>(255上)</sub>

と規定している。

『觀音玄義』は、『觀音經』の体・宗について、「釈體者、以<sub>ニ</sub>靈智合<sub>ニ</sub>法身<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>體」、「明宗者、以<sub>ニ</sub>感應<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>宗<sub>(T<sup>34</sup><sub>890</sub>下)</sub>」と記している。

『請觀音經疏』では、『請觀音經』の体・宗について、「靈智寂照法身為<sub>レ</sub>體、感應為<sub>レ</sub>宗<sub>(T<sup>39</sup><sub>968</sub>上)</sub>」と説いている。

又、偽撰と疑われる『觀無量壽佛經疏』では、『觀經』の体・宗について、「此經、心觀為<sub>レ</sub>宗、實相為<sub>レ</sub>體<sub>(T<sup>37</sup><sub>186</sub>下)</sub>」と規定し、別釈では、「大乘經以<sub>ニ</sub>實相<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>印、為<sub>ニ</sub>經正體<sub>(188上)</sub>」「今此經宗、以<sub>ニ</sub>心觀淨則仏土淨、為<sub>ニ</sub>經宗致<sub>(188中)</sub>」と説いている。

さらには、五重玄義の義旨の貪弱さや、表現の拙劣さのた

めに、智顗の真撰を疑われているのであるが、『阿彌陀經義記』は、『阿彌陀經』の体・宗について、「弁體、法性真如諦心觀察証常樂果」、「宗致、淨土機緣妙樂莊嚴化像迎攝」<sub>(T<sup>37</sup><sub>306</sub>上)</sub>と規定している。

このように、『法華玄義』以外の著述のなかで名指された体・宗の観念についてみても、体の観念が、實相・解脱・法身・法性・真如などと規定され、真性の軌範として名指された点は同じである。又、宗の観念についても、仏自行の、仏國の、ないしは無相の、という限定はあっても、因果の意味であるとする点で、同じく觀照の軌範を名指していることが知られよう。

但し、『觀音經』、『請觀音經』、『阿彌陀經』などについて、宗は感應のことだ、とする定義は、宗は因果のことだ、とする定義と、幾分ニュアンスを異にするようにみえる。感應とは、元來が化他の能所を主題とする概念で、『法華玄義』の感應妙<sub>(T<sup>33</sup><sub>746</sub>下)</sub>などでは明らかにそのような意味で説かれ、宗よりは用玄義の立場に近い意味で使われているのであるが、思うに、衆生の機感は因に、仏の赴應は果の義に対配できようし、そのようなものとして、感應道交、因果不二の趣意は表われよう。『法華文句』では、「因縁は、亦感應と名づく<sub>(T<sup>34</sup><sub>2上</sub>)</sub>」と規定し、因縁と感應は同義語である旨を説くから、

感応だとした定義も、宗は因果だとした定義と完全に相違するものとはいえない。ともかくも、智顕が宗の観念のなかに盛り込もうと意図し、法体を具体化してある、仏の慧命をこそ名指そうとした消息は、充分に知られると思う。

すなわち、宗は仏自行の因果のことである、と規定するその「自行」とは、「如來の本地に、久しく已に一切の權実を證得してあること」であり、又「因果」の義は、例えば、「因は久遠の實修を窮め、果は久遠の實証を窮む<sup>(5)</sup>」とみえる用例によって知られると思うが、修証のことである。これは一般に、四諦について、世間、出世間の因果などと説明する場合の、因果の意味とほぼ同じである。すなわち、因は修のことで、果は証のことであるから、智顕が指示した宗の観念は、真性軌としての根本の意味の所在を証明する、仏の因果修証を名指しているといいうるのである。

ところで、五重玄義による經題の解釈方法の正当性を証明する、「七番共解」において、第四番目の、五重玄義の教義内容との関係やその広がりを論ずる、開合の段で、智顕は次のように説いている。

すなわち、名は、因果の両面に、体は非因果に、宗は自行の因果に、用は教化の因果に、教は上の因果を分別することに当る。さらに、五重を、自行と化他に開合すると、名は、自行・化他の両面に、体は非自非他に、宗は自行に、用

は化他に、教相は自他を分別することに相当する<sup>(7)</sup>、と。

ここにおいて、特に注意を喚起したい点は、ここで自行・化他と説く場合の、自行なる概念は、仏の側でいわれている自行のことで「初心の自行」というような意味に直接にはならないであろう。すなわち、ここに用いられる自・他の概念は、例えば、隨自意・隨他意などと使われる場合の、自・他の概念に等しく、正しく、自己とは仏のことであり、他己とは衆生のことを指しているのであるから、私どもが日常無反省に使っている、自己・他己の観念とは異なる意味で使われていることを銘記しなければならない。

このように限定するなら、やがて、五重の範疇は、元来、衆生の側からのものではなく、仏の側の要請によつて成立根拠をもつものであつたというような意味のことが一層自覚されなければならないであろう。いうならば、仏の覺証と、その内容、および様態とを証明するために最も適した、方法として組織化されたものが、智顕の五重玄義の体系であつたといえるのである。

さて、そうとすれば、釈名の段で説かれる、例えば、本・迹二門の十妙は、經題の「妙」字を解釈するものといふような狭い意味に限定されるものではなく、実相真如の、法体の様相そのものを表現したものであるということになり、さらには、いえ、真性のあり場所における、法体の自己表現であ

り、自己限定であるともいいうのである。すなわち、本迹の十妙は、仏における修証因果の、具体的な意味内容であるのに外ならず、そのような修証の場面に成立するものであるならば、それは又化他の力用を具備しているはずのものであるから、十妙は、宗と用の両面において統括されるわけである。

すなわち、迹門の十妙では、1境、2智、3行、4位の四妙は、仏の自行の修因に当り、5三法妙は、仏自行の証果に當る。6感應妙は、化他の能所を兼ね、7神通、8説法の二妙は、化他の能用に、9眷属、10利益の二妙は、化他の所用に當ることとなる。本門の十妙についても、離合の異があるだけで、因果、自他について同ようのことがいえる。すなわち、1本因妙は、自行の因に、2本果、3本国土、8本涅槃、9本寿命の四妙は、自行の果に、4本感應、5本神通、6本説法の三妙は、化他の能に、7本眷属、10本利益の二妙は、化他の所に、それぞれ相当するものであることが知られる。(8)

さて、湛然がここにいう「自行の因果」なる規定は、当然のことながら、智顥が名指した通りに、「仏の自行」のそれでなければならないと思われる。しかるに、湛然教学の正統性を認めた、知礼は、この「仏自行の因果」を、「初心の自行」と読み換え、「初心の修観」などと読んでいるのである。知礼がいう「初心」なる概念が、仏の側のものと認められるはずではなく、それは彼がいうように、「根塵和合の一刹那心」であり、現前介爾の妄心のことである。そうとすれば、知礼にいたって、修証論に大きな転換が起つたことが知られるのである。それは、「仏における自己」から、「初心における自己」へと方向づけられているといえよう。そして、知礼教学において、なぜこのような基本的な転換が行なわれなければならなかつたのか、その理由を考えてみると、今後に残される重要な研究課題であろうと思う。

このような意味において、湛然は、本迹の「十妙を撮つて、觀法の大体とする」と説き、続けて、『摩訶止観』の十乘觀法は、今の自行の因果を成するものであるのに外ならず、起教の一章は、化他の能所を成するものである。(10)と記していれる。『摩訶止観』の修証論を、『玄義』における宗玄義と同列

現前現起してある、介爾陰妄の、六識心王を、修行の原点としてすえるから、確かに、初心の自己の一念心を諦観することであるのに外ならない。このことは一見すると、宗玄義で規定した、仏自行の修証の意味とは、異なつたもののように映るが、本質的には同一のことなのである。なぜかというなら、『摩訶止觀』は、修証を、行者の近要につけて論じよう

として、あくまでも切実な生存の現実に眼をすえて、そこから出発しようとするから、その意味で現前介爾の妄心が観境として指示されているのであるが、実はこの「妄心」こそ

が、「一念三千」と表現される、諸法實相の原理的な構造によって意義づけられているのであって、不可思議妙と名指される当体は、その現実を除いてはいからである。

だから、結論的にいえば、知礼の、いわゆる、初心において自己をならうことは、仏自身の修証をならうことと、別のことではないといえよう。智顕が説くのになぞらえていえば、今日の自己の修行は、本来、仏の覺証によつて証明され、「諸法實相」と表現され根拠づけられた、そういう仏を行ふことであるのに外ならないのだ、といえよう。

このようにみてくると、『玄義』と『止觀』の両書の間に、は、教理的と禪観的との、傍正の違いはあつても、基本的な構造は同一のものであるといふことができよう。それは『玄義』によつて『止觀』が根拠づけられ、『止觀』によつて『玄

義』が具体化される、というような意味での、相資相成の関係にあるというだけでなく、『玄義』による教法の理解が、『止觀』の理解の全てであり、『止觀』による観心の実践が、『玄義』の教法全体の現実化である、といふるような、教理と実践の相関構造が、天台智顕の教学の根本に流れているのである。

## 〔二〕

智顕の1漸次、2不定、3円頓の三種止觀の体系によつてみられる、実踐修行法は、いいかえれば、「觀心」の体系であるといえよう。智顕の遺書であると考えられて、『觀心論』の撰述の意図やその内容に照らして肯えるだけでなく、灌頂の撰述書とされる『觀心十二部經』などの書名などによつても、天台学における「觀心」の実踐が重要な位置を占められていることが知られるのである。

智顕の經典解釈法として、經題釈としての五重玄義の方法と並んで、經文の解釈法として知られる、因縁釈・約教釈・本迹釈・觀心釈からなる四種釈<sup>(15)</sup>のなかで、觀心釈の占める意味は質的に重い。『維摩經文疏』などは、總釈・別釈・觀心釈の、三種釈を採つておき、必ずしも四種釈によらぬが、總釈は因縁釈に外ならず、別釈は約教釈のことであるから、『法華文句』などの四種釈にみえる、本迹釈を欠くことにな

(17) るが、ここでも観心釈が果す役割は極めて重い。

すなわち、(1)因縁釈は、各々の経文によつて表現される教説内容の由来を解釈することで、智顕は感応と同義のものと定義し、能所感應道交の因縁に約する解釈法であるとし、四悉檀の義を用いて、経文の当相を解釈している。(2)約教釈とは、主に藏通別円の四教によつて、時には、華厳・阿含・方等・般若・法華涅槃の五時教により、頓・漸・不定・秘密の四教などによつて、教の権実浅深の不同を示し、同一の経文が諸教において所見に差異をきたすことを明らかにしている。(3)本迹釈は、迹教の当相をふまえて、本地の意味を解明しようとする解釈法であり、円教の立場で、経文の現相とその本性について解釈する。すなわち、約教釈は、偏円相待の立場で行う解釈であるが、本迹釈は、円教の絶待真実の妙理を、本迹二門の場面で解釈する。(4)観心釈は、經典の内容を自己の事実として証明する立場である。

若し迹を尋ねれば迹広く、徒に自ら疲労す。若し本を尋ねれば本高く、高くして極むべからず。日夜に他の宝を数うるに自ら半錢の分無し。但、己心の高広を觀すれば、無窮の聖応を扣く。機成じて感を致し、己利を逮得す。故に觀心の釈を用うるなり。<sup>(18)</sup>

すなわち、觀心釈とは、法華円教における本迹二門の広汎にして深なる義理を、「己心につけて觀すること」である、という。

引証段の説にしたがつて、概していと、因縁釈・約教釈は方便品により、本迹釈は寿量品により、觀心釈は譬喻品によって成立したということができよう。<sup>(19)</sup>

さらにいと、因縁・約教・本迹釈は、教理面における解釈理解であり、觀心釈は、実践面における解釈法として重視され、智顕の經典研究が、単なる理解を目的とするものではなく、仏の慧命を實証体得する、觀心が最終の目的であつたといいうるのである。その意味で「智顕の觀心主義の立場はきわめて画期的な意義をもつものであつた」<sup>(20)</sup>といえよう。

ところで、湛然はこのようないの智顕の觀心法を、次のような三種の場面に展開されたものとして分類している。すなわち、

一には、行に従う。唯だ万境に於て一心を觀す。万境殊なりと雖も、妙觀の理等し。陰等を觀するが如き、即ち其の意なり。

二には、法相に約す。四諦五行の文に約して、一念の心に入れ

て、以て円觀を為すが如し。

三には、事相に託す。王舍、耆闍の名は、事に従て立すれば、事を借て觀を為して、以て執情を導くが如し。即ち方等、普賢の如し。其の例識す可し。<sup>(21)</sup>

と。湛然は、智顕の觀心法を、約行觀、附法觀、託事觀の三種の領域で發揮されたものと解したのであるが、この三種觀法を各別のものと見たのではない。同一の「觀心」の体系に

基づく三様の意味構造として整理しているのである。灌頂撰と伝える『観心十二部經』に出る、「觀を修すれば必ず得る」という文を証拠にして、十境十乗と定められる行規によつて実践される観心とそれは各別の観心の方法であると読んで、

このような観法こそが「頓々止觀」であり、『摩訶止觀』所説の十境十乗に則るような観法は「漸頓止觀」であると主張した学説（澄觀の説として伝えられる）に反対するものとして、

この湛然の三種観法説が現われたその点に想いを致す時、それは自明であろう。すなわち、湛然は、附法に託事の觀を兼ねて説かれる『観心十二部經』におけるような観法も、基本的には、十境十乗の行規によつて実修実証される、約行觀の立場とは別個の観心ではないと説きたいのである。

さて、約行觀が『止觀』が説く十境十乗のような行規を有する觀法の立場のものであることはよいとしても、附法觀・託事觀は、具体的にはどのようなものとされ解されているのであろうか。湛然が証拠として掲げた例について少しくみてみよう。附法觀は、四諦・五行の文について説かれるような觀心法であると説かれていたが、四諦については、『釈籤』が、『玄義』では略されていた部分を補説する形で、次のように記す。

觀心可知者、觀心即空故、見生無生、觀心即假故、見於無量、觀心即中故、見於無作、一心三觀於一念心、見四四諦<sup>(24)</sup>

すなわち、四諦の法相を、一心三觀と名指される円教の觀心の場面で説明すると、生滅・無生・無量・無作の四種四諦の展開として読み込むことができるというのである。

さらに、五行について、『玄義』は次のように記す。

觀心圓五行者、上来圓行不可遠求、即心而是、一切諸法中悉有安樂性、即觀心性一名為上定、心性即空假中、五行三諦、一切仏法即心而具<sup>(25)</sup>

すなわち、圓教の立場で五行を解釈するとすれば、五行は即三諦のものとして、即空即假即中なる心性本具のものと解され、心に即して是なるもの、すなわち今、ここに営なまれてある行願そのもの、ということになるというのである。

次に、託事觀は、「王舍」「耆闍」の記事に仮託して觀心を適用するような例と指示していたが、先ず「王舍」について『文句』の相当箇所を引用すると、次のようなことである。

觀釈者、王即心王、舍即五陰、心王造此舍、(1)若析五陰舍空、空為涅槃城、此觀既淺、如見土木、(2)若體五陰舍即空、空為涅槃城、即通教也、(3)若觀五陰舍、因滅是色獲得常色、受想行識亦復如是、此四德常為諸仏之所遊處、(4)若觀五陰即法性、法性即受想行識、一切衆生即是涅槃、不可復滅、畢竟空寂舍、如是涅槃即是真如實體<sup>(26)</sup>

すなわち、「王舍城」を觀心釈で読むと、王は心王のこと、舍は五陰のこと、城は涅槃のことと相當する。そして

文面には明確に指示されていないが、現実を意味づける方法を、藏・通・別・円の四教の析空觀・体空觀・隔歴觀・円融觀の四種の觀心によつて揀択していることは明らかである。

又、「耆闍」については次のように出る。

觀心山者、若觀三色陰、無<sub>レ</sub>知如<sub>レ</sub>山、識陰如<sub>レ</sub>靈、三陰如<sub>レ</sub>鷲、觀此靈鷲無常<sup>(27)</sup>即析觀也、觀此靈鷲即空<sup>(28)</sup>體觀也、觀靈即智性、了因智慧莊嚴也、鷲即聚集、緣因福德莊嚴也、山即法性、正因不動、三法名<sub>ニ</sub>秘密藏、自住<sub>ニ</sub>其中<sub>ニ</sub>亦用度<sub>レ</sub>人、下文云、仏自住<sub>ニ</sub>大乘、即別圓二觀、すなわち、「靈鷲山」について、それを五陰になぞらえ、靈は識陰に、鷲は受・想・行の三陰に、山は色陰に対配され、五陰の無常を解するのは析空觀の立場、五陰の空を解するのは体空觀の立場であるとし、藏・通二教における理解の仕方であるといふ。一方、靈は智性、鷲は聚集、山は法性のことと読みとり、正・了・緣の三因仮性の秘密藏と解釈するなら、それは別圓二教における理解の仕方となろうといふのでの意味である。

以上は、湛然の指示にしたがつて、附法・託事の両觀における適用例について考えてみたのであるが、知られるようにそれらが、「四諦」「五行」の法相についてのものであれ、「王舍城」「靈鷲山」などの經典の記事に関するものであれ、

觀心の課題としてとり組んだ基本的な態度には、同一のものがある。すなわち、いずれの場合でも、藏・通・別・円の四教にかけて、析空・体空・隔歴（次第）・円融（一心）の四種の觀心の場面で展開されていたからである。そして、この四種の觀心体系は、円教の觀心に立たない限り根拠づけられることはないのであるから、「觀心」をいうことは直ちに、円教の修証の構造を意味することに他ならず、それは必然的に、約行觀としての十境十乗の觀法に帰結するものであるといえよう。少なくとも、附法の觀心と、託事の觀心とは、法相についてか、事相についてかの異りがあつても、同一の觀心の立場、すなわち約行觀とも共同する立場で根拠づけられていることは明らかであろう。

それでは、湛然が分類してみせた、このような三種の觀法が、等しく基づくと推論された、そのような「觀心」の体系は、具体的には、どのような構造のものであろうか。この設問は、天台の三大部にみえる、「觀心」の語の用例を遂次に検討することによつて容易に明らかにされよう。もともと、智顗の宗教において、「觀心」の巧夫が問題になつたのは、「為<sub>ニ</sub>文字人<sub>ニ</sub>約<sub>レ</sub>事解釈、為<sub>ニ</sub>坐禪人<sub>ニ</sub>作<sub>ニ</sub>觀心解<sub>ニ</sub>」<sup>(29)</sup>（T<sub>33</sub>686上）とか、「一種禪師、唯有<sub>ニ</sub>觀心一意」<sup>(30)</sup>（T<sub>46</sub>98上）とかみえるように、坐禪の修行と、經典解釈における有効性の問題に関わるものとして成立しているのである。だから、「若觀心僻越順<sub>ニ</sub>無明流、

則有ニ一切諸惡教起」<sup>(T46 31中)</sup> というようなことも現にあるわけで、觀心にも悪しき觀心と正しい觀心とがあることになら。『此十重觀法（中略）規ニ矩初心』<sup>(T46 52中)</sup>とか、「心是可軌者、若無観則無規矩、以観正心王』<sup>(T778下)</sup> と説くのは、

正しい觀心の立場に基づいていいうものである。

さて、觀心とは、しばしばいうように己心を觀することである。が、そのことは、仏法の高遠と、衆生法の廣汎とをしばらくおき、今は初學の近要につけて日常の現實に修証の原点をすえる、というほどの意味である。「但觀識陰、識陰者心是也」<sup>(T46 52中)</sup>と出、「觀四運心」<sup>(T46 16上)</sup>「觀於心心」<sup>(T46 16下)</sup>「觀察無明之心」<sup>(T46 56中)</sup>と出る用例は、いずれも諦觀する己心のあり場所を示すもので、觀境は、現前に生起してある介爾利那の一念心であることを規定する。

しかし、今、ここに、これ以外のものとしてはありえず、正しくこのものとしてある、この具体的な生存のありようは、「凡心一念即皆具十法界」<sup>(T33 743下)</sup>とか、「觀一運心二十法具足」<sup>(T46 16中)</sup>とか、「觀心具三十法門」<sup>(T46 52中)</sup>とか説かれるよう、性具の意味構造によつて確認されると智顕はいう。「心即實相」<sup>(T685下)</sup>「觀念念心無非法性實相」<sup>(T46 100上)</sup>であるからである。「一念三千」という象徴的な言表は、智顕の「諸法實相」論の精華であり、それは同時に、「觀心是不可思議境」<sup>(T46 52中)</sup>と結論づけられた、智顕の「觀心」の具体的な

内容を構成するものであった。そして、それは、「祇是無明一念因縁所生法、即空即假即中、不思議三諦一心三觀」<sup>(T46 84中)</sup>といわれるよう、三諦三觀の原理的な構想によつて自在に展開されたのである。

ここにいたると、「觀心」は、色心不二としての本來的な意味から、「觀色」ともいいかえうるような消息が明らかになると思う。事実、智顕の觀心は、「持戒」<sup>(T46 37上)</sup>や「食」<sup>(T42上)</sup>、「處」<sup>(T42下)</sup>、「生活」<sup>(T43上)</sup>、「知識」<sup>(T43中)</sup>、「呵五欲」<sup>(T44上)</sup>、「調五事」<sup>(T47中)</sup>などについても適用されている。智顕によれば、修行生活の諸万般が、「觀心」の対象として適用できないものはないというのである。このような觀法は、厳密にいふなら、湛然が示した約行・託事・附法という分類法のなかではもはや包括することができない広がりをもつものであることが知られよう。このことは、『玄義』における、七番共解の觀心釈が、五重玄義を正当ずける、1標章し5料簡のいぢいちに適用されていてことや、「十妙」の一々に附された觀心釈の働きなどを考へる場合に、同じような問題として指摘できるものと考えるのである。

〔註〕

(1) 『玄義』卷一上「肇云、名無召物之功、物無應名之實、無名無物名物安在、蓋第一義中無相意耳、世諦為言、無名無以顯法故、初釈名、名名於法、法即是體、尋名識體、體非宗不

会、会体自行已円、從体起用、導利含識、利益既多、須分別教相也」（大正藏三三・六八四下）。

(2)『玄義』卷一上「十種（三法妙に出る類通三法のこと）者、

釈名總論三軌、体宗用開對三軌、教相分別三軌、釈名總論三道体宗用開對三道、教相分別三道、乃至第十釈名總論三德、體宗用開對三德、教相分別三德」（大正藏三三・六八五上）。

(3)例えば、真野正順著『仏教における宗觀念の成立』（昭和三九・理想社）では、「經の本質を提示するに、体と宗との名が特に區別せらるる事なくして隨時に用いられた事は、さきに指摘した如くである。（中略）体と宗とに明確なる區別を与え、全く独自なる意味をそれに盛り来つたのは彼（天台智顥）である。」（二六九頁）と説く。真野氏は、さらに、智顥と同時の、嘉祥吉藏の体宗論について論じ、「吉藏に二種の傾向が認められる。一是智顥の態度を踏襲せるものであつて、仁王經疏において自ら問答を設けて（中略）。然るに他方において、彼は從来の所説に基づいて、能詮の教をもつて体となし、所詮の理を以て宗とする見地をとつておる。（中略）要するに当時においては、一方において教をもつて経体とし、その表示する理義をもつて宗とする見解と、他方、その所詮の義において体宗を區別する智顥の如きを存したるを語るものである。」（二八四・五頁）と結んでいる。

安藤俊雄著『天台學論集』（昭和五〇・平樂寺）「法華經と天台學」（昭和四二年稿、横超慧日編著『法華思想』昭和四四・平樂寺所載同一論文）では、「古來の法華學者が、宗と體とを混同し、經の宗體を論究するのを通例とした形跡があ

る。智顥以後でも、華嚴系その他の学者の間で、依然として經の宗體を論ずるものがある。しかし智顥は判然と宗と體とを區別すべきことを要求した。」（二九九頁）と説いている。安藤俊雄著『天台學——根本思想とその展開』（昭和四三・平樂寺書店）「主題と解釈法」では、教理史的背景を考慮に入れつつ「しかるに今や智顥において因果が本經の宗であり、この因果が本迹二門に於て二重に説かれていたとされ、そして本經の体が圓融三諦の実相であると明快に規定されたのである。竺道生以来の法華學の進歩に負う点も無視できないが、宗と体との明確な區別を行なつたところに智顥の偉大な功績がある。」（五一二頁）と説いている。拙稿「体と宗について」（宗教研究四五卷三輯）参照。又、五重玄義成立の研究史的背景について、佐藤哲英著『天台大師の研究』（昭和三六・百華苑）「五重玄義の組織とその先蹟」（三一〇頁）に有意義なコメントが記されている。

(4)『玄義』卷九下「宗者、修行之喉衿、顥體之要蹊、如梁柱持屋、結網綱維、提維目動、梁安則桷存（中略）、又柱梁是屋之綱維、屋空是梁柱所取、不應以梁柱是屋空、屋空是梁柱」（大正藏三三・七九四中）。

(5)『文句』卷三下「如來本地久已証得一切權實、名為自行、中間垂迹亦作兼帶等說」（大正藏三四・四〇上）。

『玄義』卷一上「又簡者、諸經明仏往昔所行因果、悉皆被弘咸是方便、非今經之宗要、取意為言、因窮久遠之實修、果窮久遠之實証、如此因、堅高七種方便、橫包十法界法、初修此實相之行、名為仏因、道場所得名為仏果、但可以智知、不可

以言具、略擧如此因果、以為宗要耳」（大正藏三三・六八三上）。

(6) 参考までに、今日までに行なわれた宗観念に対する諸氏の規定をみてみよう。日下大癡著『台学指針』（昭和一一・興教書院、昭和五一・百華苑複刊）「宗と体との関係」では、「体は（中略）所詮の主質で、即諸法実相の理体であり、而して今此宗は經典能詮の主要点である。之を換言せば、体は所顯所詮の法体で、宗は能顯能詮の因果である。（中略）要するに彼の実相の理性を体とし、実相の理体に依て、此の宗の因果が成立し、又此宗の因果の修徳を以て、彼体の実相の理性を証顯し得るのである。」（一一〇七—一二〇頁）と説く。福田堯穎著『天台学概論』（昭和二九・文一出版）では、「明宗とは、宗とは一經の要蹊を云ひ、即ち修行法を指し、明宗とは、其の修行法を分明にする事である。而して、体と宗との関係は、体の真理を全うして宗の修行を起し、宗の修行に依つて体の真理に一致する事が出来るのである。」（八三頁）と説かれる。真野正順前掲書（昭和三九）では、「体は經の顯わさんとする本質であり、宗は体を顯わしゆく特殊具体的なる仕方と云う事が出来よう。」（二七一頁）とし、さらに「普遍的な本質（体）が特殊的に具体化して（宗）となるとはどういう事であろうか。それは不二なる普遍性を、差別生成の境地に導き入れる事でなければならぬ。即ち久遠なる不二絶対を時間的なる差別の境界に導き入れ、因と果との形態を取らしめる事でなければならぬ。即ち、不二なる体を具体的ならしめるためには、その生成の過程としての因果の形式を

経ねばならぬのであって、かくて宗はすなわち因果となるのである。」（一七四頁）と説いている。山口光円著『天台概説』（昭和四一・法藏館）では、「第三明宗段に至つて經の宗を明すので因果為宗と決するのである。爾前の為実施權は隨他意の方便で化他、今日の開權顯実は仏の隨自意であるから自行という。実相の妙因によつて実相の妙果を究竟するので、本迹の十妙は是に收まつて自行の因果、化他の能所である。これを釈尊に對するならば釈迦仏自行の實因實果である。これを弟子に約するならば弟子の自行の實因實果である。果覺を以て因行とするから師弟同じく權實不二の妙因妙果を感じるので、法華の迹門である。本門の十妙もまたこれに例知すべきであつて、要するに因果といふことが法華經の宗である。」（一八〇頁）と説いている。安藤俊雄前掲書（昭四二）では、「智顕によれば、宗というものは修行の要点であり、經体たる円融実相の真理を悟るために必ず履まねばならない道である。体と不即不離の関係にはあるが、經の体とは一應區別すべきものであり、円融三諦といふ法華經の體が不二の実相であるに対して經の宗は仏の修行の因と果であり、むしろ不二の実相を悟るために因と果ということを差別して、修行の要点を教えるものであるという。（中略）したがつて法華經は二重の因果を宗としているというのである。智顕によれば、爾前の諸經においては師弟の迹門の因果を説くにすぎないが、法華經では迹門のほかに師弟の本門の因果をも説き、したがつて爾前諸經の因果がともに偏であり偏であるのに対し、法華所説の因果は妙であり圓であるという。」（二九九）

三〇〇頁)と説いている。関口真大著『天台止観の研究』(昭和四四・岩波書店)では、「名の玄義は、妙法蓮華經という五字の經題に託して仏教の教義を解説し、体の玄義は、その經の思想的本質を顯説し、宗の玄義は、その經の宗教的理想的本質を明確にし、用の玄義は、その經の社会的効用を検討し、教相の玄義は、一代の時教すなわち一切の經論のなかにおけるその經の地位と特色とを明瞭にしたものである。」(四一〇二頁)と説かれている。

「宗」の一語を規定して、これほどに違なる解釈が存したことに、私はむしろ驚きの感すら抱くものである。諸説は必ずしも厳密ではなく、私独自の批判もあるが、その一一を記することは遠慮したい。概していえば、單刀直入に宗を規定してみせた福田説が、達意的で鋭く、もっとも適切であるようと思ふ。又、『法華經』自体の宗の解釈としては、山口説と安藤説が良い。

(7) 『玄義』卷一上「凡三種開合、謂五種・十種・譬喻、1初釈

名通論事理、顯體專論理、宗用但論事、教相分別事理、2釈名通說教行、顯體非教非行、宗用但行、教相但教、3釈名通說因果、顯體非因非果、宗自因果、用教他因果、教相分別上法耳、4釈名通論自行化他、體非自非他、宗是自行、用是化他、教相分別自他、5釈名通論說默、體非說非默、宗默用說、教相分別云云十種者(註2に同じ)(中略)譬喻者、譬如總名人身、開身則有識命媛、分別諸身、貴賤賢愚種種差降、人身譬名、識以譬體、命以譬宗、媛以譬用、分別譬教相」(大正藏三三・六八五上中)。

慧澄撰『講義』は、五種開合をさらに整理し図表に記して次のような意味を強調している。すなわち、自行と化他の両重の事理の場面において、名と教は全幅の意味を包むが、体と宗と用とは、体は自行・化他の理の意味に、宗は自行の事の意味に、用は化他の事の意味に限定される、と。

(8) 『玄義』卷二上「前五約自因果具足、後五約他能所具足、法雖無量、十義意円、自他始終皆悉究竟也」(大正藏三三・六九八中)。

同卷七上「述本同異者、述中因開而果合、合習果報果為三法妙也、本中因合而果開、開習果出報果、明本国土妙也、作此同異者、依於義便、互有去取、述中委悉明境智行位、本文語略通束為因妙得意、知是開合耳、果妙者、即是述中三軌妙也、感應・神通・說法・眷屬名同上也、本開涅槃・壽命妙者、久遠諸仏如燈明迦葉仏等、皆於法華即入涅槃、義推本仏必是淨土淨機、又往事已成故、開出涅槃等妙也、述中無此二義者釈迦雖於法華唱言涅槃而未滅度、此事方在涅槃故迹中不辨、利益同上也」(大正藏三三・七六五下)。

『釈籤』卷一四「然此迹門 譚其因果及以自他、使一代教門融通入妙故、凡諸義釈、皆約四教及以五味、意在開教悉入醍醐、觀心乃是教行枢機、仍且略点寄在諸説、或存或沒、非部正意故、縱有施設、託事附法、或辨十觀列名而已、所明理境智行位法能化所化、意在能詮證中咸妙、為辨證內始末自他大綱、故撮十妙為觀法大體」(大正藏三三・九一八上)。この引用文は、いうまでもないが、『釈籤』の離出別行本である『十不二門』の冒頭の文章である。

(10) 『糸鑑』卷一四「止觀十乘、成今自行因果、起教一章成今化他能所、則彼此昭著法華行成、使功不唐捐所詮可識、故更以十門(不二)收攝十妙」(大正藏三三・九一八上中)。

(11) 『止觀大意』「言五方便及十乘軌行者、即円頓止觀全依法華、円頓止觀即法華三昧之異名耳」(大正藏四六・四五九中)。

(12) 『止觀義例』卷上「是知四種三昧皆依實相、實相是安樂之法、

四緣是安樂之行、証實相已所獲依報、名為大果、起教只是為令衆生開示悟入、旨歸只是歸於三軌妙法秘藏、所以始末、皆依法華、此即法華三昧之妙行也」(大正藏四六・四四七上中)。

(13) 『十不二門』に「止觀十乘成今自行因果、起教一章成今化他能所」とある原文を解釈して、知礼は『指要鈔』卷上で、起

教章は不說部分であるが、五略第四裂網の意を出るものでないとして次のように記す。すなわち「此裂網文、泛論<sub>ニ</sub>生起、雖<sub>ニ</sub>在<sub>ニ</sub>果後化他、細尋<sub>ニ</sub>其意、多明<sub>ニ</sub>初心自行、(中略)輔行二釈謂化他裂網、自行裂網、但自行文略、故讀者多暗、至于帰大処文、亦為<sub>ニ</sub>初心修觀<sub>ニ</sub>而說、(中略)故知、五略十廣雖<sub>ニ</sub>該<sub>ニ</sub>自他始終<sub>ニ</sub>而盡是行者修法、若了<sub>ニ</sub>彼文、方可<sub>ニ</sub>銷<sub>ニ</sub>今相成之意、故今十門從<sub>ニ</sub>染淨不二<sub>ニ</sub>已去、皆指<sub>ニ</sub>果後設化之相悉在<sub>ニ</sub>初心刹那一念」(大正藏四六・七〇七下)と記し、知礼

自らの妄心觀境説を弁証するために、仏自行の因果として規定された宗玄義と十乘觀法との相關関係を指示した湛然の學説を、知礼はいざれにしても「初心自行」「初心修觀」「初心刹那一念」に展開するものと限定している。勿論、宗の場面には、仏の自行と共に弟子の自行の実因実果を説くから、その意味において、「初心自行」ということがいえないわけでもないと思う。

(14) 同卷上「今釈一念、乃是趣舉根塵和合一刹那心、若陰若惑若善若惡皆具三千、皆即三諦、乃十妙之大體」(大正藏四六・七〇七上)。

はない。しかし、「仏自行」がストレートに「初心自行」と理解されるためには、知礼の側に相当の理由がなければならぬ。この問題は、前項で述べた如きである。

因みに、安藤俊雄著『天台学論集』「智顗の実相論」に、「智顗の思想がもつ特異性はその思惟方法の特殊な性格に基づく。したがって天台教学の完全なる理解はこの思惟方法を充分に理解しなくては不可能であるといつても過言ではないであろう。智顗はあるゆる問題についての思索においてこの方法を縦横に駆使しておりむしろ方法が内容そのものとすらなっている。」（二三〇頁）と説くが、傾聴すべき意見である。

島地大等著『天台教学史』（昭和四・明治書院、昭和五一・中山書房）は、「天台の玄義と止觀においてはその哲学的思想の著しく異なるものがあるが如しと雖も、しかもその根本思想に至ってはまったく殊異なるにあらず。かくの如きものあるはそれただ実際的必要上より起れる一思想の二面的説明なるのみ。」（一〇八頁）と説く。同感である。

(16) 安藤俊雄著『天台学』には、「五重玄義は智顗の法華研究の主要な題目であり、且つまた法華經の五種の深義である。四釈は經文解釈の方法であるとともに、同時にまた智顗をしてこの五重玄義を把握せしめた研究方法であつた。法華玄義と法華文句は智顗の法華学の最高成果であつて、この見事な成果は上述の明確な主題の限定と優れた方法から生れたものである。」（四五頁）とある。

(17) 『維摩經文疏』卷三「若講法華經、必須約本迹明義、解釈同聞歎德、今經既未發本顯迹、但釈因緣・事解・觀行而已」（正統二七套五冊・四四四右下）。

維摩經には本迹釈は不用であるが、法華經を講ずれば、本迹釈を應用しなければならないとしている。この記事は法華經

の註釈を予想するものであるといわれる。佐藤哲英著『天台大師の研究』三四五頁参照。

(18) 『法華文句』卷一上「若尋迹迹広、徒自疲勞、若尋本本高、高不可極、日夜數他宝自無半錢分、但觀己心之高広、扣無窮之聖應、機成致感、逮得己利、故用觀心釈也」（大正藏三四・二中）。

(19) 安藤俊雄著『天台学』四四頁参照。引証段（大正藏三四・二中）の説によるものであろう。

(20) 安藤俊雄著『天台学論集』所収「法華經と天台教学」で、「ひとつ注意しなければならぬことは、これらの修道体系の全体を支配する智顗の観心に対する熱意である。すなわち智

顗の法華学は單なる教相の研究を目的とするものではなく、必ず観心が最高の目的であつた。観心を行なうことによつてのみ法華經の教相を自己の心中に実証することができるからである。（中略）さきに一言した如く法華經ほど外面向的な神変を説く經典は少い。それだけにこの經は修道のためのテキストとしても、むしろ単なる呪術を教えるものと誤解されやすい。しかるに智顗は徹底した観心釈によつて、經典の全内容を自己の心中の事実として理解すべきことを強調し、実際に經文の一々について、その理解の仕方を指示したのである。（中略）専門の法華学者さえもが、それを単なる外的な奇蹟として解釈する傾向が多分に見られただけに、智顗の觀心主義の立場はきわめて画期的な意義をもつものであつた。」（三〇四～五頁）と説く。島地大等著『天台教学史』では「觀心」の一節を設けて、智顗の実践法を論じ、「みな、

これ天台智者特殊の実践的禪觀にして、いまだかつて他師に見ざるところなると同時に、またすなわち大師が仏教史上ひとり嶄然として一頭地を抜けるゆえんなり」（一〇六頁）と記す。

- (21)『止觀義例』卷下「又云、依頂法師、十二部經觀心之文、修觀必得、喻曰、夫三觀者義唯三種、一者從行、唯於万境觀一心、万境雖殊妙觀理等、如觀陰等即其意也、二約法相、如約四諦五行之文、入一念心以為圓觀、三託事相、如王舍耆闍名從事立、借事為觀以導執情、即如方等普賢、其例可識、故十二部觀、寄事立名、雖有三觀之名、十境十乘不列、一部名下唯施一句、豈此一句能申觀門、若此一句足得修行、十境十乘便成煩瑣、故知偏指文中一句兩句、以為頓頓、義同頑境體心踏心、十卷之文便成無用、兼出大師虛構之愆」（大正藏四六・四五八上）。
- (22)この本は現存しない。上杉文秀著『日本天台史統』（昭和一〇・破塵閣、昭和四七・国書刊行会）「觀心十二部經について」（七六三頁）を参照されたい。
- (23)石津照璽著『天台実相論の研究』（昭和二二・四二・弘文堂）「三種觀法に就て」（三九一頁）のなかで、湛然のこのようないくつかに究明されており、裨益されるところが多かった。因みに、貞和三年（一三四七）、惠達述『義例猪熊鈔』（万治二年刊）卷四には、「淨覺ノ意、託事附法之兩種ノ觀ハ未<sub>ニ</sub>明<sub>ニ</sub>修証、就<sub>ニ</sub>約行觀<sub>ニ</sub>分別修証<sub>ニ</sub>得タリ、託事附法ヲハ得<sub>ニ</sub>証者上觀門定<sub>ニ</sub>歟、約行觀ハ正ク、得<sub>ニ</sub>於凡夫修証觀<sub>ニ</sub>乎、智礼甚

- (24)『玄義』卷二下「觀心可<sub>ニ</sub>知不<sub>ニ</sub>復記<sub>ニ</sub>也」（大正藏三三・七〇二上）、『釈籤』卷五（大正藏三三・八五二下）。
- (25)『玄義』卷四下（大正藏三三・七二六上）。
- (26)『文句』卷一上（大正藏三四・五下）。
- (27)『文句』卷一上（右同）。
- (28)この文は知次位の段に出る文で、その前に仏法融通の十意が掲げられている。湛然はこれを重視し、『止觀大意』の冒頭

に掲げている。参考までに全文を出しておこう。

今有三十意、融通仏法、

一、明道理寂絶亡離不可思議、即是四諦三二無隨情智等、或開或合、若識此意、權實道理冷然自照、

二、教門綱格匡骨盤峙、包括密露涇渭大小、即是漸頓不定秘密、藏通別円、若得此意、声教開合化導可知、

三、經論矛盾言義相乖、不可以免情通、不可以免博解、古來執諍連代不消、若得四悉檀意、則結滯開融、懷抱瑣析拔擲自在、不惑此疑彼也、

四、若知謬執而生塞著、巧破尽淨、單複具足無言窮逐、能破如所破、有何所得耶、

五、結正法門、對當行位、修有方便、証有階差、權實大小賢聖不濫、增上慢罪從何而生、

六、於一法門、縱橫無礙、綸緒次第疊疊成章、

七、開章科段、鉤鎖相承生起可愛、

八、帖詰經文、婉轉繡媚、總用上諸方法、隨語消詰、義順而文當、

九、翻訳梵漢、名數兼通使方言不壅、

十、一句偈、如聞而修入心成觀、觀與經合、觀則有印、印心作觀非數他宗、唯翻訳名數未暇廣尋、

九意不与世間文字法師共、亦不与事相禪師共、一種禪師唯有觀心之意、或淺或偽、余九全無、此非虛言、後賢有眼者當証知、

安藤俊雄著『天台学』に「禪定こそ一切の教学の母胎であり根源もあるから、禪定を無視しては仏教の研究は全く内容

のないものとなる。観心は禪定への道である。法華經を観心することによって智顕は新しい内容を豊富にして、しかも合理的且つ深淵な法華經の思想世界を開拓し得たのである。」（四五頁）とある意見は、智顕が自らの立場として自覚していた融通十意に照らして認められなければならない。

（昭和五一年一一月稿）